

‘Byzance après Byzance’

Orthodox-christelijke cultuur ‘in het Grieks’

RAYMOND DETREZ

De permanente aanwezigheid doorheen de eeuwen van een bepaald etnoniem – de naam van een etnische groep of voor het gemak ‘volk’ – in de bronnen kan gemakkelijk de illusie wekken van een continuïteit, die in werkelijkheid maar zeer betrekkelijk is. Hoewel de Oude Belgen en de hedendaagse niets méér met elkaar gemeen hebben dan de naam, lazen wij op school *De bello gallico* met het gevoel dat het in dat derde deel van Gallië ging om ‘de onzen’, die zich verzetten tegen een vuige indringer. Iets van ons besef van ‘Belg zijn’, verworven door socialisatie in een twintigste-eeuwse samenleving, schreven we onwillekeurig we toe aan Ambiorix in de eerste eeuw voor Christus. Op dezelfde manier meenden de ijveraars voor de splitsing van BHV vermoedelijk bewogen te worden door een loyauteit aan Vlaanderen die ook de mannen die in het begin van de veertiende eeuw optrokken naar de Groeningerkouter op een of andere manier al moeten gevoeld hebben. In werkelijkheid hebben we nauwelijks een idee van wat ‘Belg’, respectievelijk ‘Vlaming zijn’ in het verleden inhield aan concrete betekenis en aan emotionele connotaties.

In Griekenland hebben we in dit opzicht te maken met een wat paradoxale situatie. Aan de ene kant gaven de Grieken in de grote perioden in het verleden waarin we mogen aannemen dat ‘Griek’ zijn een andere inhoud en andere gevoelens van loyauteit impliceerde zichzelf andere namen – de namen van de antieke stammen, ‘Hellenen’, als ‘Romaioi’ (Romeinen, Byzantijnen), ‘Romioi’ (in de Osmaanse periode), en ‘Grieken’ of (op een wat geforceerde manier aanknopend bij het verleden, opnieuw) ‘Hellenen’. Aan de andere kant, wellicht mede door deze naamsveranderingen daartoe aangezet, hechtten de Grieken sinds de negentiende eeuw obsessieel veel belang aan de continuïteit van het Griekendom. Het verlangen om weer onder het oude label ‘Hellenen’ ook door de buitenwereld erkend te worden is daarvan een illustratie. Enorme intellectuele inspanningen zijn geleverd om met name de Byzantijnse periode in het grote verhaal van een ononderbroken

Griekendom in te passen – en het modewoordje ‘verhaal’ is hier perfect op zijn plaats.

Wat betekende het om ‘Griek’ te zijn tijdens de ‘Turkocratie’, dat wil zeggen gedurende de vier eeuwen dat Griekenland deel uitmaakte van het Osmaanse Rijk? Met wat ‘Griek zijn’ vandaag betekent zal het wel maar weinig te maken hebben. Voor de doorsnee Griek die in het Koninkrijk of in de Republiek Griekenland is opgegroeid moet het antwoord waarschijnlijk gezocht worden in de heroïsche strijd tegen de Turkse tirannen met het oog op het herstel van de nationale onafhankelijkheid, gecombineerd met een grote verknochtheid aan het orthodox-christelijke geloof als uiting van Griekse identiteit en van verzet tegen de bekeringsdrift van de islamitische onderdrukker. Zo staat het in de schoolboekjes en zo zal de Griek met wie je toevallig aan hetzelfde cafétafeltje bent beland je nog voor je je Griekse koffie geserveerd hebt gekregen – wat, toegegeven, enige tijd kan duren – uit de doeken hebben gedaan. Het lijkt geen twijfel dat deze voorstelling van het verleden de Grieken van vandaag mee ‘gemaakt’ heeft, maar ze is een constructie post factum ter verklaring en rechtvaardiging van het bestaan van de Griekse natie en de nationale staat.

Ik ben het in de loop der jaren afgeleerd om de sfeer te bederven door met een eigen afwijkende mening in te gaan tegen wat mensen op de Balkan in gemoede voor hun geschiedenis houden en maak daarom graag misbruik van de gelegenheid om in *Tetradio* mijn opvattingen uiteen te zetten. Ik voeg er onmiddellijk aan toe dat mijn benadering meer ‘balkanologisch’ dan ‘neohellenistisch’ is, meer vanuit het perspectief van de Balkan in zijn geheel dan vanuit het Griekse perspectief, en dat ik mij ten volle bewust ben **de** van de complexiteit van de historische realiteit. Dat wil zeggen dat ik bereid ben toe te geven dat de visie van mijn Griekse gesprekspartner aan het cafétafeltje best één dimensie van die realiteit kan weerspiegelen, maar geloof dat er daarnaast nog ontelbare andere dimensies zijn, waarvan ik er hier één onder de aandacht wil brengen.

De stelling **die** ik in deze bijdrage zal verdedigen, is dat in de Osmaanse periode het orthodoxe christendom, verder kortaf orthodoxie genoemd, niet zozeer als de basiscomponent van de Griekse identiteit moet opgevat worden, maar dat omgekeerd het Griekendom veeleer als een component van een grote orthodoxe cultuurgemeenschap dient gezien te worden. Daarmee is niet beweerd dat de Grieken als etnische groep ophielden te bestaan, wél dat de Grieken zichzelf in de eerste plaats beschouwden als ‘orthodoxe christenen’ en hun etnische ‘Zugehörigkeit’ (en die van anderen) als van secundair of geen belang beschouwden. Deze perceptie op zich is niet zo origineel; ik wil

vooral stilstaan bij de implicaties ervan, die veelal over het hoofd worden gezien.¹

De Orthodoxe Kerk in het Osmaanse Rijk

Over de geschiedenis van de Orthodoxe Kerk in het Osmaanse Rijk, vaak ten onrechte gereduceerd tot het Patriarchaat van Constantinopel, is al veel geschreven en het onderwerp blijft historici inspireren tot nieuwe benaderingen. (In de eerste plaats Lebedev 1903², Runciman 1968; verder Papadopoulos 1990; Papademetriou 2015) Zoals bekend genoot de orthodoxe gemeenschap, net als de leden van de miaphysitische Armeense Kerk en de Joden, in het Osmaanse Rijk in het kader van het millet-systeem een zekere mate van autonomie in doctrinaire, juridische, fiscale en culturele aangelegenheden. Dit arrangement wordt meestal millet-systeem genoemd, maar van een echt, constitutioneel verankerd 'systeem' is pas in de negentiende eeuw sprake. Voordien werd de situatie van genoemde geloofsgemeenschappen geregeld door het islamitische gebruik van de zimma – een soort van 'contract' tussen islamitische heersers en niet-islamitische onderdanen, dat gewoonlijk wordt voorgesteld als 'bescherming in ruil voor onderwerping', maar door Benjamin Braude en Bernard Lewis adequater werd omschreven als 'discrimination without persecution' (Braude & Lewis, 1982; een bondige introductie in het Nederlands in Detrez 2017).

In tegenstelling tot de Byzantijnse keizers, die oecumenische concilies samenriepen, voorzaten en de les spelden, bemoeiden de sultans zich **hoogst** met de religieuze dogma's van de 'volken van het boek' **wanneer** dissidente bewegingen onrust dreigden te veroorzaken. De Osmaanse overheid kwam ook niet tussen in conflicten tussen christenen. De kerkelijke rechtbanken regelden alle juridische aspecten van huwelijk, echtscheiding, erfenissen, adoptie, criminele feiten en dergelijke. In het geval van geschillen tussen moslims en niet-moslims was evenwel alleen de islamitische rechtbank, die de 'sharia' toepaste, bevoegd. De religieuze overheden konden naar eigen inzicht en behoefte belastingen heffen en zich laten betalen voor de toediening van de sacramenten. De kerkelijke belasting overtrof soms de 'gewone' en wanneer de belastingplichtige in gebreke bleef, trad de Osmaanse politie

¹ *Byzance après Byzance* in de titel van mijn bijdrage verwijst respectvol naar het gelijknamige boek van de beroemde Roemeense historicus Nicolae Iorga uit 1934, waarin overigens heel andere aspecten van de Byzantijnse erfenis in het Osmaanse Rijk belicht worden dan in deze bijdrage. Ik wil de lezer laten kennismaken met de resultaten van een jarenlang onderzoek, waarvan de neerslag – veel uitvoeriger dan hier mogelijk is en met meer bibliografische referenties – terug te vinden is in eerdere publicaties als Detrez 2010 en Detrez 2013.

op. Ten slotte hadden de religieuze gemeenschappen ook culturele autonomie, waarbij onder cultuur niet veel meer verstaan worden dan religieus onderwijs en religieuze literatuur en kunst. Het lijkt geen twijfel dat het Osmaanse milieu weinig stimulerend was, maar de oorzaak van de schraalheid van het culturele leven van de orthodoxe christenen in het rijk moet evenzeer gezocht worden in het conservatisme van de orthodoxe kerk, die elke vernieuwing als katholieke nieuwichterij bestempelde. Ook al geeft de term *pax ottomana* een wat al te rooskleurig beeld van de zaak, toch heeft het 'millet-systeem' ertoe bijgedragen dat de diverse religieuze gemeenschappen in het Osmaanse Rijk zonder veel conflicten naast elkaar konden bestaan. Het systeem bracht wel een verregaande verzuiling van de samenleving en 'cocooning' van de respectieve religieuze gemeenschappen met zich mee. Huwelijken werden gesloten binnen de eigen geloofsgemeenschap. Orthodoxe christenen en katholieken trouwden in principe niet met elkaar, al behoorden ze tot dezelfde etnische groep, maar op huwelijken tussen orthodoxe Grieken, Bulgaren, Albanezen enzovoort rustte geen taboe.

Discriminatie zat echter ingebakken in het systeem. Niet-moslims betaalden de bijzondere hoofdelijke belasting, de 'cizye' of 'haraç'. Christenen mochten geen wapens dragen en dus ook geen legerdienst doen. Wel werden eeuwenlang christelijke jongens van hun familie weggehaald om te dienen in de Janitsarentroepen. Openbare functies waren in principe niet toegankelijk voor niet-moslims. In de praktijk echter bezette een klein aantal orthodoxe christenen en Armenen toch belangrijke vertrouwensfuncties in het Osmaanse bestuur – als adviseur, als 'dragoman' (secretaris en tolk van de grootvizier in zijn functie van 'minister van Buitenlandse Zaken') en uiteraard in de kerkelijke administratie. Grote orthodoxe kerken werden omgebouwd tot moskeeën. Nieuwe kerken bouwen mocht niet en voor het herstel van bouwvallige kerkgebouwen moest een speciale vergunning worden gevraagd.

In de context van deze bijdrage is van belang dat de patriarch van Constantinopel door de Osmaanse sultans de facto werd beschouwd als het hoofd ('ethnarchos', 'millet başı') van de hele orthodoxe gemeenschap. Deze bestond niet alleen uit het Patriarchaat van Constantinopel, waarvoor hij formeel bevoegd was, maar ook uit de andere oosterse patriarchaten Alexandrië, Antiochië en Jeruzalem, die al eerder door de Arabieren en later door de Osmaanse Turken werden veroverd. Overigens leefde alleen binnen de grenzen van het Patriarchaat van Antiochië nog een noemenswaardig aantal orthodoxe christenen; het Patriarchaat van Alexandrië had al vroeger een groot deel van zijn kudde verloren aan de Koptische Kerk. Op de Balkan bestond

vóór de Osmaanse verovering een Patriarchaat van Bulgarije, waarvan de bisdommen na de verovering in het Patriarchaat van Constantinopel werden opgenomen. Het Servische Patriarchaat van Peć werd in de helft van de vijftiende eeuw afgeschaft, maar in 1557 weer hersteld. Het Autocefale Aartsbisdom van Ohrid, gesticht in het begin van de elfde eeuw door de Byzantijnse Keizer Basileios II, lieten de Osmanen ongemoeid. Samen met het Patriarchaat van Peć werd het pas in de jaren zestig van de achttiende eeuw (wegens insolabiliteit) opgeheven; de bisdommen van Peć en Ohrid kwamen vervolgens eveneens onder het gezag van Constantinopel. De 'eigenheid' van het Aartsbisdom van Ohrid en van het patriarchaat van Peć ten aanzien van het Patriarchaat van Constantinopel was voordien al relatief klein geweest. Ze hielden alle drie vast aan dezelfde doctrine en dezelfde liturgische tradities, er was een frequente ruil van metropolieten en bisschoppen, en de aartsbisschop van Ohrid en de patriarch van Peć erkenden volmondig het morele en politieke gezag van de Patriarch van Constantinopel (Iorga 1929: 112-113; Roudometof 1998: 18-19; Snegarov 1924: 119 ff., citeert Sathas 1872: 405; Todorova 1997: 76-77, 265). Met andere woorden, hoewel de orthodoxe gelovigen verdeeld waren over verschillende kerken vormden ze toch één grote religieuze en culturele gemeenschap.

Een andere relevante bijzonderheid is het feit dat de Osmanen, zoals in de premoderne tijd overigens ook elders gebruikelijk was, een strikt onderscheid maakten tussen diverse religieuze gemeenschappen, maar geen aandacht hadden voor etnische verschillen. Alle moslims, van welke etnische origine ook, vormden voor de Osmanen – en voor alle moslims zelf – één gemeenschap. Ook alle orthodoxe christenen – Grieken, Bulgaren, Serven, Albanezen, Vlachen, Roemenen, Gagaoezen – behoorden voor hen religieus, cultureel en administratief tot één enkele gemeenschap, die van de 'Rumlar' (enk. 'Rum'). 'Rum' was de gearabiseerde en verturkste variant van het Griekse 'Ρωμαίος' ('Romaïos') dat 'Romein' ('Romanus') betekende. Het Byzantijnse Rijk was in de loop van de vierde tot de achtste eeuw organisch gegroeid uit het (Oost-)Romeinse Rijk en de inwoners ervan hadden zich altijd 'Romeinen' blijven noemen. Net zoals 'Romanus' in het oude Romeinse Rijk sloeg ook 'Romaïos' in de eerste plaats op staatsburgerschap. Wat de burgers van de staat verbond of wat, met andere woorden, de basiscomponent van hun identiteit vormde en überhaupt de voorwaarde om toegang tot dat staatsburgerschap te hebben, was niet hun etnische origine, maar het feit dat ze dezelfde godsdienst, het christendom, beleden. 'Romanus' en 'Romaïos' werden op die manier synoniemen van 'christen'. De gewoonte om alle orthodoxe christenen als één enkele gemeenschap te beschouwen zonder etnische distincties te

maken is dan ook geen Osmaanse uitvinding, maar een deel van de Byzantijnse erfenis dat naadloos paste in de islamitische traditie.

Reeds in de Byzantijnse tijd bestond de gemeenschap van gelovigen die aan de hoede van het Patriarchaat van Constantinopel was toevertrouwd uit een bonte menigte etnische groepen, waarvan de Grieken er één vormden. Het lijkt geen twijfel dat de Griekse taal en de prestigieuze Griekse cultuur een dominante plaats innamen en dat de Grieken zich daarvan ook bewust waren. Daarvan getuigt onder meer de revival van het Griekse antieke verleden in de elfde eeuw, dat gepaard ging met het sporadische gebruik van de term ‘Hellenen’, waarmee de Grieken zich van de andere ‘Romaioi’ onderscheidden. Ook ‘Graikos’ werd gebruikt als synoniem van ‘Romaioi’, wellicht ook met een etnische connotatie. Aan de vooravond van de Osmaanse overheersing, toen de meeste gebieden met een compacte niet-Griekse bevolking van het Byzantijnse Rijk waren losgescheurd, zouden er tekenen zijn geweest dat de ‘Romaioi’ bezig waren zich te ontwikkelen tot een ‘Griekse natie’ (Xydis 1970). Ook in de Osmaanse tijd bleef het besef van het bestaan van een aparte Griekse etnische groep bestaan (Angelov 1994: 124-5; Makarova 2005: 94; Makarova 2004: 270). Zowel de Osmaanse staatsorganisatie gebaseerd op de bestuurlijke indeling van de bevolking in religieuze gemeenschappen als het ‘oecumenische’ beleid van het Patriarchaat zelf maakten echter dat etnische eigenheid en etnische distincties geleidelijk op de achtergrond verdwenen. Volgens sommige onderzoekers drong het patriarchaat er bijvoorbeeld op aan om in de *Vitae* van de ‘nieuwe martelaren’ (christenen die om hun geloof door moslims waren omgebracht) geen melding te maken van de etnische identiteit van de betrokkene, zodat hij gemakkelijker in aanmerking kwam voor verering door alle orthodoxe christenen. In de zeventiende-eeuwse *Vitae* van de Nieuwe Heilige Nikola en de Nieuwe Heilige Georgi, beiden van Sofia, staat inderdaad alleen maar dat ze ‘christenen’ waren.

Een ‘Osmaanse orthodoxe gemeenschap’

In het Osmaanse Rijk identificeerden mensen zich in de eerste plaats door te verwijzen naar de religieuze gemeenschap waartoe ze behoorden. De orthodoxe christenen beschikten uiteraard over etnoniemen om zichzelf en anderen **aan** te benoemen, maar die werden minder frequent gebruikt. Eén blik op bijvoorbeeld de ‘Index des noms de peuples’ in *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine*, een autobiografische tekst uit de zeventiende eeuw, maakt duidelijk hoe de auteur om de eigen gemeenschap aan te duiden twee keer verwijst naar ‘Hellenen’, één keer naar ‘Grieken’,

één keer naar 'Romaioi' en eenenvijftig keer naar 'christenen' (Antoniadis-Bibicou 1996: 322). Een vluchtige telling van de frequentie van 'Bulgaren' en 'christenen' (en afgeleiden) in de marginalia, verzameld in een Bulgaarse bloemlezing (Načev & Fermandžiev 1984), bracht de volgende verhoudingen aan het licht. De auteurs zochten vooral naar patriottische teksten, zodat we voorzichtig mogen aannemen dat het aantal 'christenen' in werkelijkheid hoger lag.

Eeuw	15de	16de	17de	18de	19de (vóór 1850)
Christenen	1	4	6	31	22
Bulgaren	1	2	2	15	11

In het Osmaanse Rijk konden alle orthodoxe christenen zich ook 'Romaioi', in het Slavisch 'Romei' (enk. 'Romej') noemen. In zijn *Handboek over het bisdom van Filippoupolis* uit het begin van de 19^{de} eeuw informeert pope Konstantinos zijn lezers dat er 'in deze stad [Plovdiv in Bulgarije] vijf soorten inwoners zijn: Turken, orthodoxe Christenen, die zichzelf 'Romaioi' noemen, Armeniërs, Manichaeërs, gewoonlijk 'Paulicianen' genoemd, en Joden' (Konstantinos Ikonomos 1819). In Plovdiv was op dat moment minstens de helft van de orthodoxe bevolking Bulgaars. De dichter en componist Dimitrakis Georgiadis Papasymeonidis of Dimităr Georgiev Popsimeonov, een Griek voor Griekse historici, een Bulgaar voor Bulgaarse en vermoedelijk een 'Romaioi' voor zichzelf, noemt zijn geboortestad Arbanasi in Noord-Bulgarije met zijn etnisch gemengde (Bulgaars-Grieks-Vlachse) orthodoxe bevolking een "Ρωμαίων κατοικία", "een nederzetting van 'Romaioi'" (Kitromilides IV; Stojanov 1973: 157). In de *Kroniek van Ohrid*, die betrekking heeft op gebeurtenissen die plaats hebben tussen 1801 en 1843 wordt aan de Bulgaren, Grieken en Vlachen in de stad systematisch gerefereerd als aan een homogene religieuze gemeenschap van 'Romaioi' (vijf keer) of 'christenen' (één keer). (Lape 1951: 21, 26, 31, 32, 33) De jaarverslagen van de orthodoxe gemeenschap van Adrianopel, waarin naast Grieken Bulgaren een leidende rol speelden, beginnen van 1838 tot 1858 telkens met: "Της πολιτείας Ρωμαίων", "van de gemeenschap van de 'Romaioi'". (Archiefstuk nr. 31) Grieken hadden er blijkbaar geen probleem mee Bulgaren 'Romaioi' te noemen, evenmin als Bulgaren om zo genoemd te worden.

Het gebruik van 'Romaioi' voor 'orthodoxe christenen' blijkt trouwens opmerkelijk hardnekkig. Sir Harry Luke (1955: 78) schreef in 1936 nog het volgende:

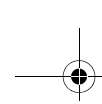
to this day Orthodox peasants, not only in Greece, but even at times in Serbia and Bulgaria speak of themselves as ‘Romans’ (...) The word ‘Roman’ thus included not only the Greeks of Hellas, the islands, the capital city and the various Greek centres of Asia Minor, but also the Serbs, the Rumanians and the Bulgarians of the Balkan Peninsula and the Arab-speaking Orthodox communities of Syria, Palestine and Egypt.

In de plaats van ‘Romaioi’ in de betekenis van orthodoxe christen gebruikten ook niet-Grieken de benaming ‘Griek’. Een Bulgaarse handelaar in het Russische Nežin ondertekende zijn testament met “Ik, ondergetekende, de Nežinse Griek [“nežinskij grek”] Marko Savov Hartsiz, Bulgaar uit Sofia [“bolgarin iz Sofii”]”.² (Madžrakova-Čavdarova 2003: 118) Westerse reizigers hebben het dikwijls over ‘Grieken’ wanneer ze ‘orthodoxe christenen’ bedoelen. Dat gebeurt wellicht onder invloed van de gebruikelijk benaming ‘Griekse kerk’ voor ‘orthodoxe kerk’, maar het ziet er toch ook vaak naar uit dat ze afgaan op wat ze van de plaatselijke bevolking zelf gehoord hebben. Zo schrijft Benjamin Barker, die voor het Britse Bijbelgenootschap de Balkan bereisde, in zijn *Journal in (sic) His Tour to Adrianople, Demotica, Rodosto etc., etc.* uit 1823 het volgende:

both the Greek and the Bulgarian language are made use of for reading and writing by the Greeks of Adrianople, but in the villages on the road to Philippopoli they are better acquainted with the Bulgarian language. (Clogg 1996, XIII, 253)

Die ‘Grieken’ op de weg naar Plovdiv, die beter Bulgaars dan Grieks spreken, kunnen alleen maar Bulgaren zijn die zich ‘Grieken’ noemen. Het jaarverslag van de reeds genoemde orthodoxe gemeenschap van Adrianopel begint in 1859 met “Της Πολιτείας Γραίκων Αδριανουπόλεως”, “van de gemeenschap van de Grieken van Adrianopel”. ‘Romaioi’ en ‘Grieken’ konden vanzelfsprekend ook exclusief refereren aan etnische Grieken, maar zelfs dan beschouwden die Grieken zich in de eerste plaats als orthodoxe christenen, en niet als een etnische groep ‘as opposed to’ andere orthodoxe etnische groepen. Als ze zich ten aanzien van iemand ‘opposed’ voelden was dat ten aanzien van moslims en Joden.

² ‘Romaioi’ en ‘Griek’ kunnen in het Bulgaars ook de betekenis van ‘handelaar’, ‘(welvarende) stedeling’ hebben, maar ook dan gaat het enkel om orthodoxe handelaren en stedelingen.



Ik ben zo uitvoerig ingegaan op het gegeven dat de orthodoxe christenen in het Osmaanse Rijk zichzelf aanduiden met een gemeenschappelijke naam, 'christenen', 'Romaioi' of 'Grieken' om aan te tonen dat zij blijkbaar een gemeenschap vormden waarbinnen men zich zeker bewust bleef van etnische verschillen, maar deze van bijkomstig belang werden geacht. Er is geen enkele reden om te denken dat de Grieken, die religie, 'way of life', sociale en juridische status enzovoort deelden met hun niet-Griekse geloofsgenoten, er een ander gemeenschapsgevoel zouden hebben op nagehouden.

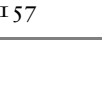
Grieks – een 'orthodoxe' taal

De Osmaanse orthodoxe gemeenschap deelde een cultuur die ongetwijfeld een regionale (veeleer dan etnische, laat staan nationale) diversiteit vertoonde, maar in wezen toch overal dezelfde orthodoxe cultuur was. Zoals Machiel Kiel opmerkt naar aanleiding van de muurschilderingen in een kerk in de "Ρωμαίων κατοικία" – Arbanasi:

There were 'schools, yes, but these were inter-Balkan, by their members as well as by the origin of the ideas they transformed in painting. Master Michael of Thessaloniki meeting Master George of Bucharest in the middle of Bulgaria to paint a great church in Arbanassi (1760) symbolizes this inter-Balkan culture just as do the Greco-Macedono-Slavic 'Last Macedonians' of the fifteenth century or the saintly Pimen of Sofia, trained in that great pan-Orthodox centre that was Mount Athos (...).(Kiel 1985: 348-349)³

Een bijzondere uiting van de gedeelde cultuur van de orthodoxe christenen in het Osmaanse Rijk was de manier waarop de Griekse taal en Griekse religieuze literatuur in de samenleving functioneerden. In principe bestonden er in het orthodoxe christendom geen bezwaren tegen het gebruik van andere talen dan het Grieks in de liturgie. Al in de tweede helft van de vijfde eeuw was in Georgië het Georgisch als liturgische taal ingevoerd. In de negende eeuw creëerden de Byzantijnse monniken Cyrillus en Methodius de Kerkoslavische ritus, die vervolgens verspreiding vond op de Balkan, in Oekraïne en Rusland. Het Patriarchaat had een voorkeur voor het Grieks en in de tweede

³ . De term 'Laatste Macedoniërs', bedacht door Andreas Xyngopoulos, heeft betrekking op een aantal schilders uit de late vijftiende en vroege zestiende eeuw wier werk gekenmerkt wordt door een vernieuwend eclecticisme en een aan de Renaissancekunst herinnerend realisme. (Kiel 1985: 340).



plaats het Kerkslavisch als liturgische talen, maar in de Roemeense vorstendommen Walachije en Moldavië, wier bisdommen behoorden tot het Patriarchaat van Constantinopel, werd in de zeventiende eeuw het Kerkslavisch als liturgische taal vervangen, niet door het Grieks, maar het Roemeens. In Servië is altijd het Kerkslavisch gebruikt. In Bulgarije en Macedonië bleef door omstandigheden waarop ik dadelijk terugkom de Kerkslavische ritus enkel op het platteland en de kleinere steden bewaard.

Er bestonden geen Albanese en Aroemeense liturgieën (Aroemeens is de taal van de Vlachen), maar beide talen werden tijdens de liturgie wel gebruikt in gesproken vorm, bijvoorbeeld bij de preek en bij de voorlezing uit het Evangelie (voor het Albanees, zie Giakoumis 2011; voor het Aroemeens, Mackridge 2009: 61). In het laatste geval vertaalde de pope de passage in kwestie ter plekke uit het in de kerk aanwezige Griekse exemplaar van het Evangelie. Zo gebeurde het af en toe ook in de steden in Bulgarije en Macedonië waar de Griekse liturgie de Kerkslavische had verdrongen.

Het Patriarchaat maakte helemaal geen bezwaren tegen de publicatie van religieuze boeken in alle mogelijke talen, als ze maar de zaak van de orthodoxie dienden. Zo verschenen er, niet alleen in Istanbul, maar ook en vooral in Roemenië en Italië boeken in het *karamanlidika* (het Turks van een groep christenen in Anatolië, genoteerd met Griekse lettertekens), Kerkslavisch, Roemeens, Arabisch en andere.

De verspreiding van de Griekse liturgie ten koste van de Kerkslavische in Bulgarije en Macedonië had te maken met het beleid van het Patriarchaat van Constantinopel en met omstandigheden van sociaal-economische aard. Bulgaarse, maar ook Albanese, Roemeense en Vlachse nationalistische geschiedschrijving wijten die ontwikkeling graag aan een doelbewuste politiek van het patriarchaat om de niet-Griekse bevolking te vergrieksen – weer een projectie van negentiende en twintigste-eeuwse denkpistes in het verleden. Vóór de tweede helft van de negentiende eeuw is van zo'n politiek weinig te merken. Veeleer is de vergrieksing het resultaat van een spontaan proces dat al in de middeleeuwen begonnen was. Na de invoering van de Kerkslavische ritus in de negende eeuw was de invloed van het Grieks en de Griekse religieuze literatuur onder de Slaven op de Balkan eigenlijk alleen maar nog toegenomen. Het leeuwendeel van de middeleeuwse Kerkslavische literatuur bestaat uit vertalingen uit het Grieks van het Evangelie, delen van het Oude Testament, de kerkvaders, kronieken en diverse andere teksten. Alle ontwikkelde Bulgaren kenden Grieks.

Toen in de veertiende eeuw een gebied in West-Bulgarije, met als hoofdstad Vidin, en een gebied in Oost-Bulgarije, de latere Dobrudja, zich los-

maakten van het Bulgaarse Rijk van Veliko Tărnovo, plaatsten in beide gevallen de vorsten op eigen initiatief de bisdommen in hun nieuwe vorstendommen onder het gezag van de Patriarch van Constantinopel, om zo te ontsnappen aan het gezag van de Bulgaarse patriarch in Veliko Tărnovo. Na de verovering van Bulgarije door de Osmaanse Turken werden ook de bisdommen die nog onder Veliko Tărnovo ressorteerden op initiatief van de Bulgaren zelf bij het ambtsgebied van het Patriarchaat van Constantinopel gevoegd (Trifonov 1906-1907).

Al deze bisdommen werden voortaan bestuurd vanuit het Griekstalige centrum Constantinopel, door een kerkelijke administratie die zichzelf beschouwde – en ook door de Osmanen beschouwd werd – als de voortzetting van de Byzantijnse kerk. De taal van de kerkelijke administratie was het Grieks. Bij voorkeur werden bisschoppen en metropolieten aangesteld die een opleiding in het Grieks hadden genoten. Dat hoefden daarom niet per se (etnische) Grieken te zijn – we kennen de namen van bisschoppen, metropolieten en zelfs patriarchen van Albanese, Slavische en Vlachse origine (Kolarov 1985; Maslev 1968, 355, 356, 358, 363, 366; Exarchos 1994: 68) –, maar de meesten van hen waren het wel. Het Patriarchaat maakte geen bezwaar tegen de Kerkoslavische ritus, die tot in de achttiende eeuw in Bulgarije en in gebieden met een Slavische bevolking in Macedonië de meest verspreide bleef. De kerkelijke administratie verliep bij voorkeur in het Grieks, maar wanneer de lokale priester die taal niet kende, maakte de bisschop of iemand uit zijn kanselarij gebruik van het Kerkslavisch. Griekse historici huldigen het Patriarchaat van Constantinopel graag als een 'Griekse' kerk, terwijl hun Albanese, Bulgaarse, Roemeense en Servische collega's haar daarvan juist beschuldigen. In feite was het Patriarchaat vooral een oecumenische kerk en het gebruik van het Grieks, noch de oververtegenwoordiging van Grieken in de kerkelijke hiërarchie had enige etnische, laat staan nationalistische bijbedoeling.

De vergrieksing van het kerkelijke bestuursapparaat en, daarmee gepaard gaand, van de liturgie in gebieden op de Balkan met een niet-Griekse bevolking had ook een weerslag op het onderwijs. Dat beoogde tot laat in de achttiende eeuw in de eerste plaats de opleiding van priesters en koorzangers en bleef grotendeels beperkt tot het leren lezen (of memoriseren) van de liturgische teksten. Wie geletterd was, was geletterd in het Grieks. Wie iets in het Albanees, Slavisch of Aroemeens wilde opschrijven, gebruikte daartoe het Griekse alfabet.

Van vergrieksing op grote schaal van de stedelijke bovenlaag in gebieden met een autochtone niet-Griekse bevolking is pas sprake in de loop van de

achttiende eeuw. Als gevolg van het toegenomen handelsverkeer vormde zich in de steden een commerciële bourgeoisie, die om diverse redenen Grieks sprak. De kern van die nieuwe sociale klasse bestond uit etnische Grieken; die hadden altijd al het voortouw genomen in de handel. Grieks was de taal waarin de handelscorrespondentie werd gevoerd, de taal die de stedelijke elite onderscheidde van ‘de boeren’ en naderhand ook de taal van Verlichting, die, naast al het positieve dat ze met zich meebracht, de culturele kloof tussen stad en platteland nog verdiepte. Grieks spreken was niet alleen een noodzaak om professionele redenen, maar ook een kwestie van prestige, wat haar aantrekkingskracht verveelvoudigde. Iedereen, van welke etnische origine ook, die tot het stedelijke establishment wilde behoren, sprak Grieks. Het waren deze stedelijke elites die er, meer dan de clerus van het Patriarchaat zelf, op aandrongen dat de kerkdiensten in het Grieks zouden gebeuren en die hun kinderen naar Griekse scholen stuurden, ook al begrepen ze aanvankelijk geen jota van wat de leraar stond te vertellen.

‘Diglossie zonder bilinguïsme’

Op die manier ontstond als resultaat van het lange proces van vergrieksing van het kerkelijke bestuursapparaat, de liturgie, het onderwijs en de sociale elite binnen de orthodoxe samenleving in het Osmaanse Rijk in haar geheel een taalsituatie die sociolinguïsten zouden karakteriseren als ‘diglossie zonder bilinguïsme’ (Ferguson 1959; Fishman 1967).

Bij ‘diglossie zonder bilinguïsme’ bestaan er, om het eenvoudig te houden, binnen de samenleving twee sterk van elkaar verschillende varianten van één taal of twee verschillende talen (die sociolinguïsten dan ‘codes’ noemen), waarvan de ene ‘hogere’, officiële of sacrale functies vervult (‘high variant’ of ‘high code’), en de andere, ‘low variant’ of ‘low code’ meer alledaagse functies. Zulke diglossie bestond al langer. De Griekse diglossie met haar archaïserende ‘hoge’, ‘geleerde’ variant, waarvan het actieve gebruik en zelfs het passieve begrijpen een bijzondere opleiding vereiste, en de ‘lage’, algemeen gebruikte ‘volkse’ variant, is een schoolvoorbeeld van diglossie. Omdat niet iedereen beide varianten beheerste, spreken we diglossie (als fenomeen in de samenleving) zonder bilinguïsme, omdat niet iedereen beide varianten beheerst en ‘tweetalig’ was.

Hetzelfde fenomeen deed zich voor in de Slavische wereld, waar het Kerkslavisch uit de negende eeuw, dat traditioneel de ‘hogere’ functies vervulde, inmiddels vele eeuwen oud was en zozeer verschilde van de gesproken taal dat het voor de ongeschoolde kerkgangers – de overgrote meerderheid –

niet langer meer toegankelijk was. Zelfs vele popes, die het priesterschap 'in bijberoep' uitoefenden, begrepen nauwelijks wat er stond.

Met de vergrieksing van de kerkelijke hiërarchie en van de sociale, tegelijk de intellectuele bovenlaag, was een nieuwe situatie ontstaan, waarin we niet te maken hebben met een hogere en een lagere variant van één taal, maar met twee verschillende talen, waarvan er één, het 'geleerde' Grieks (om het maar zo te noemen) de 'hogere functies' vervulde en de andere, het gesproken Bulgaars maar, net zo goed het Albanees, het Aroemeens, het 'karamanlidika', parallel aan het 'volkse' Grieks, de 'lagere' functies.

Hoe zag dit eruit in de realiteit?

In de jaren vijftig van de zestiende eeuw schreef de geleerde Damascenus Stoudites (? – ca. 1580) zijn *Thesaurus*, een bundel van een dertigtal preken en stichtende teksten, geschreven in de Griekse gesproken taal en uitdrukkelijk bedoeld voor lezers, die het 'geleerde' Grieks niet machtig waren en zodoende geen toegang hadden tot de fundamenteën van het christelijke geloof. (Damascenos o Stoudites 1558) Damascenus was niet de eerste en dus ook niet de enige die zulke boeken schreef, maar wel de meest invloedrijke. In de inleiding tot de preken in de *Thesaurus* vermeldt hij herhaaldelijk dat hij gebruik maakt van een "(al)gemene taal" ("κοινή γλώσση"), een "spreektaal" ("λόγος πεζῇ φράσει") of een "eenvoudige taal" ("λόγος ἰδιωτικῇ φράσει"), om ze te onderscheiden van de "geleerde taal", waarin hij zelf anders ook schreef (Del'Agata 1999b: 42-43). Damascenus noemt de taal waarin hij schrijft natuurlijk niet 'low', maar hij bedoelt wel duidelijk precies hetzelfde.

De *Thesaurus* van Damascenus Stoudites mocht zich verheugen in een enorme populariteit in Bulgarije en Macedonië. De vroegste vertalingen waren naar het Kerkslavisch, maar al in het begin van de zeventiende eeuw werd het boek – of delen ervan – vertaald in de Bulgaarse volkstaal. De 'damaskin' werd een apart literair genre en 'damaskinari' ('damaskinen'-schrijvers) zijn tot in de negentiende eeuw kopieën blijven vervaardigen of hebben zelf eigen originele 'damaskinen' geschreven in de geest van de *Thesaurus*. De vertalers namen de terminologie van Damascenus over om de lezer, gewend aan het Kerkslavisch, te waarschuwen voor het 'lage' taalgebruik. In hun omschrijvingen "по общем езыце, на общи езыкъ, общимъ езыкомъ, общимъ сказаниемъ" betekent 'общ' '(al)gemeen', en 'прост' in "простимъ сказаниемъ, простимъ тлькомъ, на простомъ езыкомъ, на Българскы по просто, на простъ языкъ, Българскый простъ языкъ" 'eenvoudig' – zo kan de Slavisch-onkundige lezer een beetje meelesen (Del'Agata 1999b: 45-50). De bekende Josif Bradati ('Jozef met de baard') geeft de 'lage' functie van zijn taal nog explicieter weer: hij schrijft dat hij

vertaalt “naar de eenvoudige Bulgaarse taal tot begrip en lering van het eenvoudige en onwetende Bulgaarse volk” (“Българскій простый языкъ къ разумѣнію и къ оувѣдѣнію простому и невѣждному Болгарскому народу”) (Petkanova-Toteva 1965: 202). En Sofronij, bisschop van Vraca, vertaalt “uit de [Kerk]slavische en Griekse diepe (sic) taal naar de Bulgaarse en eenvoudige taal, om gelezen te worden op alle zondagen in de kerken, zodat de eenvoudige ongeschoolde mensen en de vrouwen en de kinderen de wet Gods begrijpen” (“от словенский и греческий глубокий языкъ на болгарский и простий языкъ, да се прочита на всѣхъ недѣляхъ по црквитѣ, като да разумяватъ и прости неучени чловѣци и жени и деца законъ Божий”) (Angelov 1994: 233).

Ook de Bulgaarse ‘damaskinari’ beschouwden hun taal dus als ‘low’. ‘Low’ ten aanzien van het Kerkslavisch of van het ‘geleerde’ Grieks? Beide zijn het geval, zoals de net geciteerde Sofronij aangeeft: hij noemt zowel het Kerkslavisch als het Grieks ‘diep’, in de zin van ‘diepzinnig’, ‘geleerd’, en vertaalt vanuit beide naar de ‘Bulgaarse en eenvoudige taal’. Maar het ziet ernaar uit dat het Bulgaars als ‘low code’ toch vooral gerelateerd is aan het ‘geleerde’ Grieks als ‘high code’. In de eerste plaats zijn van de functies als ‘high code’ van het Kerkslavisch in de loop der eeuwen alleen nog de liturgische overgebleven. Er worden nog kopieën van kopieën van kopieën van Kerkslavische teksten vervaardigd in de kloosters, maar nieuwe teksten in het Kerkslavisch worden in Bulgarije niet meer geschreven. Het Bulgaars heeft op een gegeven moment geen ‘high code’ meer; al zijn functies, buiten de liturgische, zijn overgenomen door het ‘geleerde’ Grieks. Er bestaat, met andere woorden, geen levende Kerkslavische ‘high code’, waarvan de taal van de ‘damaskinen’ de ‘low code’ zou kunnen zijn.

Een andere overweging is dat de ‘damaskinari’ niet vertalen uit het Kerkslavisch, maar enkel uit de Griekse volkstaal. Ook wanneer de Griekse teksten citaten uit de Bijbel bevatten, die doorgaans in het Kerkslavisch worden weergegeven, grijpen de ‘damaskinari’ niet naar de Kerkslavische tekst, die toch ergens in de kloosterbibliotheek aanwezig moet zijn, maar vertalen ze die passage uit de Griekse tekst. De band met de Kerkslavische traditie is verbroken. Er is een nieuw verband gegroeid, waarin de geschreven Bulgaarse volkstaal zich op dezelfde ‘diglossische’ wijze verhoudt tot het ‘geleerde’ Grieks als de Griekse volkstaal. Of, met andere woorden, tegenover de Griekse ‘high code’ staan nu twee ‘low codes’: een Griekse en een Bulgaarse.

Ook deze theoretische voorstelling van de zaak kan geïllustreerd worden met concrete voorbeelden. Het Evangeliarium van Konikovo (ca. 1800) bevat fragmenten uit het Evangelie samen met de vertaling in de Griekse volkstaal

en in een Slavisch (Zuid-Macedonisch) dialect. Lindstedt schrijft dat het manuscript aantoont “how vernacular Greek and vernacular Slavic were regarded as being on the same level, as opposed to the high variety of official written Greek used by the Church, and also to Church Slavonic” (Lindstedt 2012: 110). (Met ‘Church Slavonic’ ben ik het niet helemaal eens.) In een drietalig manuscript van Petre Karajov uit 1839 vinden we sententies in het klassieke Grieks, met parallel de vertaling in de Griekse volkstaal en het Slavische dialect van Struga (Lindstedt 2012: 110). Op andere gevallen, waarin teksten in de Griekse volkstaal voorkomen met vertaling in andere talen dan het Slavische, kom ik meteen terug.

Van Griekse naar uitgebreide of ‘Romeïsche’ diglossie⁴

Deze ‘uitgebreide diglossie’ – geleerd Grieks // Griekse volkstaal + Bulgaarse volkstaal – kan nog verder uitgebreid worden met andere talen, die net zo als ‘low code’ ten aanzien van het ‘geleerde’ Grieks functioneren als de Griekse en Bulgaarse volkstaal. Ook in die talen is een literatuur geschreven die bestemd is voor de ongeschoolde gelovige en als een ‘functie’ of ‘afgeleide’ van de literatuur in het ‘geleerde’ Griekse kan worden beschouwd. Het Turks-talige deel van de orthodoxe christenen in Anatolië spreekt – of sprak – een taal die filologen ‘karamanlica’ of ‘καραμανλδικά’ (‘karamanlidika’) hebben gedoopt, maar die de auteurs van de vele teksten in deze taal ‘σάτε τουρκτζέ’ (‘sade türkçe’) of ‘ατζήκ τουρκτζέ’ (‘açık türkçe’), ‘eenvoudig’ of ‘open, toegankelijk’ Turks noemen (Eckmann 1964: 820).⁵ Ook het ‘karamanlidika’ is klaarblijkelijk ‘low code’ ten aanzien van het ‘geleerde’ Grieks. In de inleiding tot de tweede uitgave in 1803 van het eerste gedrukte boek in karamanlidika (uit 1718), Γκιούλζαρι Ιμανί Μεσιχί (*Gülzar-ı imân-ı Mesihî*), de vertaling van het Griekse *Απάνθισμα της χριστιανικής πίστεως* (Rozentuin van het christelijke geloof), vermeldt de auteur/vertaler expliciet dat het boek bedoeld is voor de orthodoxe christenen in Anatolië die geen Grieks begrijpen en ‘in diepe onwetendheid leven omtrent het heilige orthodoxe geloof’ (Clogg 1999: 122-123). De vroegste teksten in het ‘karamanlidika’ (manuscripten) kwamen tot stand in de zestiende eeuw, in de achttiende eeuw werd een dertigtal boeken in die taal uitgegeven en in de negentiende eeuw een

⁴ In Detrez 2010, Detrez 2013 introduceerde ik de term ‘Romaic’ om het niet telkens te moeten hebben over ‘orthodox christelijk in het Osmaanse Rijk’. Het mogelijke Nederlandse equivalent ‘Romeïsch’ had ik hier vermeden omdat ik het niet vind klinken. Omdat ‘orthodox-christelijke diglossie’ nog dwazer klinkt, neem ik hier toch maar mijn toevlucht tot ‘Romeïsch’.

⁵ Boeken in het ‘karamanlikida’ werden ook gebruikt door de Gagaoezen, Turkstalige orthodoxe christen op de Balkan.

driehonderdtal, waaronder ook enkele vertalingen van of uit de *Thesaurus* van Damascenus Stoudites (Eckmann 1964: 819-835). Ook tweetalige boeken waarin teksten in de Griekse volkstaal en vertalingen in het ‘karamanlidika’ parallel zijn opgenomen komen voor (Simonescu 1974: 127-134, citeert Bianu et al. 1903-1936). “De literatuur in het ‘karamanlidika’ is geen zelfstandige literatuur,” schrijft Eckman. “Ze bestaat voornamelijk uit vertalingen en compilaties van Griekse werken. De inhoud is overwegend religieus en stichtend” (Eckmann 1964: 822). Veel van deze teksten waren bestemd voor gebruik tijdens de liturgie, maar een volledige liturgie in het ‘karamanlidika’ is niet overgeleverd en heeft waarschijnlijk nooit bestaan omdat ook onder de Turkstalige Anatolische christenen de liturgie in het Grieks werd gecelebreerd (Clogg 1999: 119-122). Een liturgie in het ‘karamanlidika’ zou van deze taal meteen (ook) ‘high code’ maken.

Ook het Aroemeens en het Albanees functioneren op dezelfde manier als ‘low code’ ten aanzien van het ‘geleerde’ Grieks, maar de literatuur in deze talen is uitermate bescheiden van omvang. Met uitzondering van het frivole opschrift in het Grieks en het Aroemeens (met Griekse letters) op de drinkbeker van Simota, daterend van de eerste helft van de achttiende eeuw, zijn de weinige teksten in het Aroemeens waarover we beschikken alle van religieuze aard. Er is het opschrift in het Grieks, Albanees en Aroemeens (in Griekse letters) op een icoon van de Moeder Gods uit 1831 van de hand van de Vlachse (of Albanese) monnik Nektarios Terpos van Moschopolis, ontdekt in Ardenica bij Fier in Albanië, en het opschrift in geleerd en gesproken Grieks en Aroemeens in de kerk van het klooster bij Klinovos in Thessalië. Een solidere tekst is de *Liturghier aromânesc* (Aroemeense missaal) een Aroemeens manuscript (in Griekse letters) uit Moschopolis, daterend van het midden van de achttiende eeuw en bestaande uit sermoenen en vertalingen van liturgische teksten. De *Codex Dimonie*, die dateert uit het begin van de negentiende eeuw en gevonden werd in Ohrid, bevat religieus-belerende teksten van diverse Griekse auteurs, inclusief Damascenus Stoudites (Kahl 2006: 24-42; Lazarou 1986: 126-141). Deze laatste twee manuscripten passen in het prentje.

In het Albanees hebben we de vertaalde vijftien lijnen uit het Evangelie van Matheus uit de late vijftiende of begin zestiende eeuw in een Grieks manuscript in Milaan en het hoger vermelde opschrift van Nektarios Terpos, die ook een Vlach zou kunnen zijn.⁶ Belangrijker is de *Anonimi i Elbasanit*

⁶ We beperken ons in het kader van deze uiteenzetting vanzelfsprekend tot de orthodoxe Albanezen. Er zijn oudere en talrijkere Albanese publicaties van of voor katholieke Albanezen, in Latijns letterschrift.

(Anoniem handschrift uit Elbasan) van rond **de helft** van de achttiende eeuw, geschreven in een aangepast Grieks schrift, vermoedelijk door Grigorios van Moschopolis, de toekomstige bisschop van Durrës en auteur van enkele bundels heiligenlevens in het Grieks. Het handschrift bevat delen van het Evangelie, zonder de Griekse tekst. Todhri (Theodoros) Hadxhifilipi (1730-1805) vertaalde het Oude en het Nieuwe Testament in het Albanees, gebruik makend van een **andere** aangepast Grieks alfabet, maar zijn vertaling ging verloren. Aan Kostandin Berati (ca. 1745-1825) wordt een bundel met diverse Bijbelse en liturgische teksten, een religieus gedicht en een Grieks-Albanees woordenboek toegeschreven. Een deel van zijn bundel werd opgenomen in een manuscript uit 1822 van de hand van een zekere Kostandin Cepi. De overgrote meerderheid van de teksten in Cepi's manuscript zijn evenwel in het Grieks. Een tweetalig Nieuw Testament, gedrukt in Corfu in 1817, bevat de Albanese vertaling door Vangjel Meksi (Evangelos Meksikos), samen met de Griekse tekst in de volkstaal (Elsie 1995: 122-130). Ook hier lijkt het weinige wat er is toch ook de relatie Albanese 'low code' vs. Grieks 'high code' te bevestigen.

Een 'Romeïsch' literair systeem'

Wat we zich zien aftekenen is een 'literair systeem' dat bestaat uit een 'geleerde' literatuur in de 'high code', het geleerde Grieks, toegankelijk voor en gedeeld door alle geschoolde orthodoxe christenen in het Osmaanse Rijk, van welke etnische origine ook, en daaraan beantwoordend een religieuze 'volksliteratuur' in diverse volkstalen ('gesproken' Grieks, Bulgaars, 'karamanlidika' en – als we het handvol teksten 'literatuur' willen noemen – Albanees en Aroemeens), ten behoeve van de ongeschoolden, die het geleerde Grieks niet beheersen.

Dit 'literaire systeem' is een product van de Romeïsche (Osmaanse orthodox-christelijke) gemeenschap, een illustratie van de culturele vervlechting van de diverse etnische groepen en tegelijk een factor die **tegelijk** deze vervlechting bevordert heeft. Dat de literatuur in de Griekse 'high code' inderdaad het culturele bezit was de hele orthodoxe gemeenschap en niet alleen van de Grieken blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat tussen 1750 en 1840 in Bulgarije 1115 verschillende Griekse gedrukte boeken circuleren – titels, geen exemplaren! – en slechts 52 Bulgaarse (Stojanov 1957: 471-472; Stojanov 1978: 47-168). Uit het thematische overzicht dat bibliograaf Manjo Stojanov maakte komt naar voren dat het inderdaad voor een grootste deel gaat om 'geleerde' boeken (over geschiedenis, wetenschappen, filosofie, recht, gods-

dienst) en niet om religieuze volksboeken. (Bulgaarse boeken over ‘geleerde’ onderwerpen bestonden in die tijd nog niet.) Deze Griekse boeken **worden** niet alleen gelezen door de Griekse diaspora in de Bulgaarse steden. We vinden ze terug in de privébibliotheken van ontwikkelde Bulgaren, in Bulgaarse kloosters, openbare en schoolbibliotheken enzovoort (Danova 2002-2004: 200-201). Ik heb geen gegevens over het **aantal boeken** dat onder Albanezen en Vlachse circuleerde, maar er zijn geen redenen om aan te nemen dat de situatie heel anders zou zijn, des te meer omdat in die tijd boeken in het Albanees en het Aroemeens niet bestonden.

Al was de overgrote meerderheid van schrijvers van literatuur in het geleerde Grieks van Griekse origine, Albanezen, Bulgaren, Gagaoezen, Karamanen, Vlachse en anderen waren niet alleen consumenten van die literatuur, maar droegen er ook toe bij als auteurs. Meer dan veertig intellectuelen van Vlachse origine in de achttiende en de eerste helft van de negentiende eeuw schreven in het Grieks (Exarchos 1994: 51-53, Mackridge 1981: 71), zes Albanezen (Elsie 1995: 124-130), ongeveer dertig Bulgaren (Nikolova 2006: 109, Stojanov 1957: 455-75) en een aantal Karamaanse (Eckmann 1964).

Het ‘Romeïsche literaire systeem’ is niet het ongewilde resultaat van het feit dat, zoals vaak wordt beweerd, het Patriarchaat de publicatie van boeken in het Bulgaars, Albanees of Aroemeens zou tegengewerkt hebben – althans niet vóór de tweede helft van de negentiende eeuw. Het Patriarchaat kon bezwaren hebben tegen boeken van antireligieuze strekking, maar verbood geen boeken omdat ze in een andere taal dan het Grieks waren gedrukt. Het was trouwens altijd mogelijk zulke boeken te drukken buiten het bereik van het Patriarchaat. Dat er nauwelijks boeken in het Albanees en het Aroemeens en heel weinig in het Bulgaars werden geproduceerd komt doordat de Albaneese, Vlachse en Bulgaarse intellectuelen het ‘geleerde’ Grieks beheersten en geen behoefte hadden aan zo’n literatuur in hun eigen taal.

Een interessante casus is de drukpers in Moschopolis, nu Voskopojë in Albanië. In Moschopolis leefden Albanezen en Grieken, maar de meerderheid van de bevolking was Vlach. Tegen 1730 begonnen enkele inwoners van de stad een eigen drukkerij annex uitgeverij, die voornamelijk religieuze literatuur in het Grieks publiceerde (Peyfuss 1989: 82-83). Het gymnasium van Moschopolis, dat al bestond sinds 1700, werd in 1744 een Nieuwe Academie – een van de belangrijkste onderwijsinstellingen in de westelijke Balkan. De taal waarin onderricht werd gegeven was het Grieks. Onder de boeken die in Moschopolis gepubliceerd werden is er het bekende Grieks-Aroemeens-Albanees woordenboek, opgenomen in de *Πρωτοπειρία* (Grondbeginselen, 1770) van Theodoros Kavalliotis, de directeur van de Nieuwe Academie en van

Albanese of Vlachse origine. (Dat hij zelf niet de moeite heeft genomen daarover uitsluitel te geven wijst erop hoe weinig belangrijk etnische origine in die tijd was.) Zijn leerling en opvolger Daniil was de auteur van de Εισαγωγική διδασκαλία (Inleidend onderwijs, Venetië 1793 of 1794). Daarin staat het Viertelige (Grieks-Bulgaars-Aroemeens-Albanese) woordenboek met de even beroemde als beruchte proloog, waarin Daniil, zelf een Vlach, Bulgaren, Vlachen en Albanezen oproept om hun eigen talen maar te vergeten en Grieks te leren (Detrez 2012: 71-90).

Wat zou de Albanezen en Vlachen in Moschopolis kunnen weerhouden hebben om boeken in het Albanees en het Aroemeens uit te geven en om in hun Nieuwe Academie onderwijs te geven in die talen, mochten ze dat zelf gewild hebben? En wie verplichtte hen om twee woordenboeken uit te brengen die geen andere bedoeling hadden dan Albanezen en Vlachen – en in het geval van Daniil ook Bulgaren – ertoe te brengen het Grieks als cultuurtaal te gebruiken? Niemand; dat deden ze op eigen initiatief. Ze zagen het Grieks niet als de taal van de Grieken – of toch niet alleen als de taal van de Grieken –, maar vooral als de cultuurtaal van de orthodoxe gemeenschap – hun gemeenschap. Ze waren nog niet op het idee gekomen dat ‘hun’ gemeenschap een etnische gemeenschap kon zijn – voor de latere generaties uit de tijd van zogenaamde nationale reveal een onbevattelijke ‘state of mind’.

Tot besluit

De literatuur in de Griekse ‘geleerde’ taal en de volksboeken in de diverse volkstalen kunnen beschouwd worden als literaire werken, geschreven in verschillende talen, maar behorende tot één enkele, gemeenschappelijke, gedeelde orthodoxe cultuur. Zulke benadering beantwoordt aan het feit dat de Griekse ‘geleerde’ literatuur een multi-etnische aangelegenheid was, indien niet zozeer wat de schrijvers, dan in ieder geval toch wat de lezers ervan betreft. Daarnaast is er de thematische, ideologische en stilistische eenvormigheid van de literaturen in de volkstalen en het opmerkelijke ‘dovetailing’ van de functies die de ‘high’ en ‘low code’ vervullen. Ten slotte past deze literatuur bij de mentale ‘make-up’ van de premoderne bewoners van de Balkan, die zich niet zozeer met een etnische als wel met een religieuze gemeenschap identificeerden.

Het Grieks was de algemeen aanvaarde cultuurtaal van de orthodox-christelijke gemeenschap. De leden daarvan hebben niet het idee dat ze taal van een vreemde etnische groep gebruiken. Als liturgische taal, als taal van inter-etnisch intellectueel verkeer, als elitaire taal van een multi-etnische stedelijke

elite had het Grieks tot op zekere hoogte zijn etnisch karakter verloren. Net als andere talen die zulke functies vervulden en vervullen – het Latijn in de liturgie, het Engels als wetenschapstaal en ooit het Frans en Duits als ‘markers’ van sociale distinctie – was het Grieks als ware het losgekoppeld van de etnische gemeenschap waartoe het behoorde (maar wier ‘eigen’ taal het natuurlijk wel bleef, zoals trouwens ook het Engels, Frans en Duits de taal van Engelsen, Fransen en Duitsers bleef). Del’Agata schrijft:

Op het einde van de achttiende eeuw slaat de term ‘Griekse cultuur’ niet op haar concrete etnische karakter als tegengesteld aan de andere etnische groepen op de Balkan, maar op dat complex van ideologische, wetenschappelijke, politieke en culturele verwezenlijkingen in de breedste zin, die op een bepaald historisch moment in de Griekse taal worden doorgegeven. (Del’Agata 1999a: 53)

En hij besluit dat het niet gaat om ‘Griekse cultuur’, maar om ‘cultuur in het Grieks’. Het lijkt geen twijfel dat in deze cultuur de Grieken een sleutelrol spelen, maar ze doen dat niet als (etnische) Grieken, maar als mede-orthodoxe christenen. Ze creëren een orthodoxe en geen nationaal-Griekse cultuur. Ze delen een etnisch-ongemarkeerde orthodoxe culturele identiteit met de andere orthodoxe volken op de Balkan. Die veruiterlijkt zich in haar talige aspecten in – eveneens etnisch-ongemarkeerd – Grieks. Volken als de Albanezen en de Vlachen en tot op zekere hoogte de Bulgaren, waarvan vaak beweerd wordt dat ze een eigen ‘Hochkultur’ ontbeerden en zich cultureel enkel op het niveau van de volkscultuur manifesteerden, blijken nu volwaardig te participeren in deze orthodoxe ‘cultuur in het Grieks’.

De boeken in de volkstalen behoren in principe natuurlijk net zo goed tot de orthodoxe cultuurgemeenschap. Ze moeten evenmin beschouwd worden als boeken gelieerd aan een bepaalde etnische groep, maar wel als boeken bestemd voor orthodoxe christenen, wier geloof door lectuur moet gesterkt worden – en de eigen moedertaal blijkt daartoe het beste middel. Ze wordt met geen andere bedoeling gebruikt dan als middel, zoals de ‘damaskinari’ uitdrukkelijk vermelden.

Het blijft natuurlijk mogelijk het Patriarchaat van Constantinopel te beschouwen als een Griekse kerk, de orthodox-christelijke religieuze literatuur als een exclusief product van en voor Grieken, de vertalingen uit het Grieks in de andere Balkantalen en de traditie van de ‘damaskinen’ als ‘de invloed van nationale literatuur A op nationale literatuur B’, het gezag van het Patriarchaat van Constantinopel over de bisdommen met een niet-Griekse bevol-

king als een 'tweede juk' (na het Turkse) en de verspreiding van het Grieks als cultuurtaal op de Balkan als een vorm van doelbewuste assimilatie of denationalisering. Het is niet alleen mogelijk, het is wat de 'mainstream' geschiedschrijving op de Balkan ook doet. Maar precies die aanpak, vrees ik, komt voort uit de vertekening van de blik die ik aan het begin van mijn bijdrage signaleerde: de projectie van gevoelens van identiteit en loyaliteit ten aanzien van de nationale gemeenschap op de mentale instelling van mensen uit het verleden – mensen die zich met heel andere collectiviteiten identificeerden en solidariseerden.

Bibliografie

- Angelov, D. 1994. *Bългарската народност през вековте* [De Bulgaarse etniciteit door de eeuwen heen]. Stara Zagora: Ideja.
- Antoniadis-Bibicou, H., A. Guillou & P. Odorico (eds) 1966. *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serres en Macédoine (XVIIe siècle)*. Paris: Editions de l'Association 'Pierre Belon'.
- Archiefstuk nr. 31 in het Archief van het Bisdom van Adrianopol, bewaard in het Historisch Archief van Macedonië, Thessaloniki.
- Bianu, I. 1903-1936. *Bibliografia românească veche* [Oudroemeense bibliografie]. T. 1-4. Bucharest: Atelierele Socec.
- Braude, B. & B. Lewis 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. 2 vols. London: Holmes & Meier.
- Clogg, R. 1996. "Benjamin Barker's Journal of a Tour in Thrace", in *Anatolica: Studies in the Greek East in the 18th and 19th Centuries*. Aldershot, UK: Ashgate (Variorum Reprints), XIII.
- Clogg, R. 1999. "A Millet within a Millet: The Karamanlides", in D. Gondicas & Ch. Issawi (eds), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 115-142.
- Damaskinis o Stoudites. 1558. Βιβλίον ονομαζόμενον Θησαυρός [Boek genoemd Thesaurus]. Venetië.
- Danova, N. 2002-2004. "La modernisation de la société bulgare aux XVIIIe-XIXe siècles: la communication et le rôle de la langue grecque", in *Bulletin de l'Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen* 32-34: 197-213.
- Del'Agata, Dz. 1999a. "Gräcko-bългарски usporedici po vāprosa za ezika v epohata na Vāzraždāneto [Grieks-Bulgaarse parallelen met betrekking tot het taalprobleem tijdens het nationale reveil]", in *Studii po bălgaristika i slavistika* [Studies in de bulgaristiek en de slavistiek]. Sofia: Bălgarski mesečnik: 53-73.
- Del'Agata, Dž. 1999b. "Grăcki i slavjanski vstāpitelni formuli kām slovata na Damaskin Studit [Griekse en Slavische inleidende formules in de sermoenen van Damascenus

- Stoudites]”, in *Studii po bălgaristika i slavistika* [Studies in de bulgaristiek en de slavistiek]. Sofia: Bălgarski mesečnik: 39-52.
- Detrez, R. 2010. “Understanding the pre-national(ist) Balkans: the “Romaic” community”, in P. M. Kitromilides & A. Tabaki (eds), *Greek-Bulgarian relations in the age of national identity formation*. Athens: Institute for Neohellenic Research, 21-69.
- Detrez, R. 2012. “Het viertalig woordenboek van Daniil van Moschopolis: spiegel van de samenleving op de Balkan in de achttiende eeuw”, in R. Genis et al. (eds), *Between west and east: Festschrift for Wim Honselaar on the occasion of his 65th birthday*. Amsterdam: Pegasus, 71-90.
- Detrez, R. 2013. “Pre-national identities in the Balkans”, in R. Daskalov & Tch. Marinov (eds), *Entangled Histories of the Balkans*. Vol. 1. *National Ideologies and Language Policies*. Leiden: Brill: 13-65.
- Detrez, R. 2017. “Christendom en Islam op de Balkan”, in D. Praet & J. Nelis (eds), *Christendom en Islam*. Brussel: VUB press (forthcoming).
- Eckmann, J. 1964. “Die Karamanische Literatur, in *Philologiae Turcicae Fundamenta* 2: 819-835.
- Elsie, R. 1995. *History of Albanian Literature*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.
- Exarchos, Y. 1994. Αυτοί είναι οι Βλάχοι [Dit zijn de Vlachen]. Αθήνα: Γαβριηλίδης.
- Ferguson, C. 1959. “Diglossia”, in *Word* 15: 325-340.
- Fishman, J. 1967. “Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism”, in *Journal of Social Issues* 23, nr. 2: 29-38.
- Giakoumis, K. 2011. “The Policy of the Orthodox Patriarchate Toward the Use of Albanian in Church Services.” *Albanohellenica* 4: 137-171.
- Iorga, N. 1929. *Le Caractère Commun des Institutions du Sud-Est de l'Europe*. Paris: J. Gamber.
- Kahl, Th. 2006. “Limba și intenționalitatea primelor texte scrise în aromână (1731-1813) [Taal en bedoeling van de eerste teksten geschreven in het Aroemeens (1741-1813)]”, in *Istoria aromânilor* [Geschiedenis van de Aroemenen]. București: Tritonic, 24-42.
- Kiel, M. 1985. *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*. Assen – Maastricht: Van Gorcum.
- Kitromilides, P. 2007. “In the Pre-Modern Balkans ... Loyalties, Identities, Anachronisms”, in *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*. Aldershot: Ashgate (Variorum Reprints), IV.
- Kolarov, M. 1985. “Bălgari – vselenski patriarsi [Bulgaren als oecumenische patriarchen]”, in *Izvestija na Bălgarskata patriaršija* 3: 179-191.
- Konstantinos Ikonimos. 1819. Εγχειρίδιον περί επαρχίας Φιλιππουπόλεως. Βιέννη.
- Lape, L. 1951. *Domašni izvori za makedonskata istorija* [Eigen bronnen over de Macedonische geschiedenis]. T. 1. Skopje: Institut za nacionalna istorija.
- Lazarou, A. G. 1986. *L'aroumain et ses rapports avec le grec*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.

- Lebedev, A. P. 1903². *Istorija greko-vostočnoj cerkvi pod vlast'ju turok* [Geschiedenis van de Grieks-Oosterse kerk onder de heerschappij van de Turken]. Sankt Peterburg: Tuzova.
- Lindstedt, J. 2012. "When in the Balkans, Do as the Romans Do – Or Why the Present is the Wrong Key to the Past", in *Slavica Helsingiensia* 41: 107-123.
- Luke, H. 1955. *The Old Turkey and the New: From Byzantium to Ankara*. London: Geoffrey Bles.
- Mackridge, P. 1981. "The Greek Intelligentsia 1730-1830: A Balkan Perspective", in R. Clogg (ed.), *Balkan Society in the Age of Greek Independence*. London: MacMillan: 63-83.
- Mackridge, P. 2009. *Language and National Identity in Greece, 1766-1976*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Madžrakova-Čavdarova, O. 2003. *Daritelstvo i vzaimopomošt v bālgarskoto obštество (XVI-načaloto na XX v.)* [Sponsorschap en wederzijds hulp in de Bulgaarse samenleving (16^{de}-begin 20^{ste} eeuw)]. Sofia: IF-94.
- Makarova, I. F. 2004. "U istočnikov duhovnogo vozroždenija (bolgary pod vlast'ju Konstantinopol'kogo patriarha) [Bij de bronnen van de geestelijke wedergeboorte (de Bulgaren onder het gezag van de Patriarch van Constantinopel)]", in V. N. Vinogradov (ed.), *Istorija Balkan. Vosemnadcatyj vek* [Geschiedenis van de Balkan. Achttiende eeuw]. Moskva: Nauka, 267-288.
- Makarova, I. F. 2005. *Bolgarskij narod v XV-XVIII vv. Etnokul'turnoe issledovanie* [Het Bulgaarse volk in de 15^{de}-18^{de} eeuw. Een etnocultureel onderzoek]. Moskva: URSS.
- Maslev, S. 1968. "Die Rolle der griechischen Schulen und der griechischen Literatur für die Aufklärung des bulgarischen Volkes zur Zeit der Wiedergeburt", in J. Irmscher & M. Mineemi (eds), *Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit*. Berlin: 339-395.
- Načev, V. & N. Fermandžiev. 1984. *Pisahme da se znae* [We schreven opdat men wete]. Sofia: OF.
- Nikolova, N. 2006. *Bilingvizmāt v bālgarskite zemi prez XV-XIX vek* [Het bilinguïsme in de Bulgaarse landen in de 15^{de}-19^{de} eeuw]. Šumen: Episkop Konstantin Preslavski.
- Papadopoulos, Th. H. 1990. *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Aldershot: Ashgate (Variorum Reprints).
- Papademetriou, T. 2015. *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Petkanova-Toteva, D. 1965. *Damaskinite v bālgarskata literatura* [De damaskinen in de Bulgaarse literatuur]. Sofia: BAN.
- Peyfuss, M. D. 1989. *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*. Vienna, Cologne: Böhlau Verlag.
- Roudometof, V. 1998. "From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821", in *Journal of Modern Greek Studies* 16: 11-48.

- Runciman, S. 1968. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sathas, K. N. 1872. Μεσαιωνική βιβλιοθήκη. 3. Βενετία: Τύποις του Χρόνου.
- Simonescu, D. 1974. "Le livre grec imprimé en Roumanie (1642-1830)", in A. Ciurea et al. (eds), *Symposium L'époque phanariote* (21-25 Octobre 1970). Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 127-134.
- Snegarov, I. 1924 *Istorija na ohridskata arhiepiskopija* [Geschiedenis van het aartsbisdom van Ohrid]. 2. Sofia: Gutenberg.
- Stojanov, M. 1957. *Bălgarskata vāzroždenska literatura* [Bulgaarse literatuur van het nationale reveil]. I. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Stojanov, M. 1973. *Opis na grăckite i drugi čuždoezični răkopisi v Narodnata biblioteka 'Kiril i Metodij'* [Beschrijving van de Griekse en andere anderstalige manuscripten in de Nationale Bibliotheek 'Cyrillus en Methodius']. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Stojanov, M. 1978. *Stari grăcki knigi v Bălgarija* [Oude Griekse boeken in Bulgarije]. Sofia: Narodna biblioteka 'Kiril i Metodij'.
- Todorova, O. 1997. *Pravoslavnata cărkva i bălgarite, XV-XVIII v.* [De orthodoxe kerk en de Bulgaren, 15de-18de eeuw]. Sofia: Marin Drinov.
- Trifonov, J. 1907-1907. "Uništožavaneto na Tărnovskata patriaršija I zamestvaneto i s avtonomno mitropolitstvo-arhiepiskopstvo [De vernietiging van het Patriarchaat van Tărnovo en de vervanging ervan door een autonoom metropolitaanat-archiepiscopaat]", in *SbNUNK* 22-23: 2-40.
- Xydis, S. G. 1970. "Mediaeval Origins of Modern Greek Nationalism", in *Balkan Studies* 11: 1-20.